

Die Dimension der Submoderne

Boeder, Heribert

Veröffentlicht in:
Abhandlungen der Braunschweigischen
Wissenschaftlichen Gesellschaft Band 46, 1995,
S.139-150



Verlag Erich Goltze KG, Göttingen

Die Dimension der Submoderne

Von **Heribert Boeder***, Osnabrück

(Eingegangen am 19.10.95)

Für Aldo Masullo

Seit einiger Zeit läuft die Rede von einer Postmoderne um. Dies mit einigem Recht, wenn dabei eingesehen würde, daß die Moderne *sensu stricto* (*Das Vernunft-Gefüge der Moderne*) ein geschlossenes Gebilde ist und dies deshalb, weil sie die Aufgabe der Trennung unserer Welt von ihrer Geschichte erfüllt hat. Ist dies einmal verstanden, dann auch, daß die Postmoderne ein komplementäres Gebilde zur Submoderne ist, will sagen: einer Denkart, der die Trennung von der apokalyptisch geprägten Kernbesinnung der Moderne – also derjenigen Marxens, Nietzsches und Heideggers – wesentlich ist. Letztere war gesammelt auf die andere Zukunft des anderen Menschen. Der hier geltend gemachte Unterschied ist mit der Submoderne in die Indifferenz abgesunken. Und dieses Absinken wird im submodernen Denken eigens bestätigt. Das postmoderne dagegen richtet sich in der verständigen Entfaltung von Sprachstrukturen ein.

Die im folgenden skizzierte Tektonik bleibt von der Leitfrage unseres Vorgehens beherrscht: Welche Positionen des Denkens machen einen Unterschied im Ganzen? So zu fragen, ist aber nur möglich geworden in Rücksicht auf eine Welt und zumal auf eine Geschichte, an der das entsprechende Unterscheiden zu lernen ist. Letztlich will aber unsere Gegenwart unterschieden sein.

Jeder kennt die seine. Wie wäre er sonst selber gegenwärtig? Nicht bloß zugegen wie ein Kohlkopf. Jeder kennt die eigene Gegenwart und hat von ihr seine Meinung. Er kennt sie jedoch immer schon als eine geteilte und gemeinsame Gegenwart. Zugleich als eine unter endlos vielen. Wie kann dennoch von einer Gegenwart in singulärer Bedeutung die Rede sein? In Erinnerung an die Philosophie, an die Einheit der Vernunft, genauer: des reinen Begriffs, wie ihn die Erste Philosophie oder die Metaphysik gekannt hat – mit ihm ein Ganzes von systematischer Geschlossenheit. Dessen abschließende Fassung ist die mit Hegel gedachte „physische und geistige Natur“. In ihr ist alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig.

Man braucht dies nur zu erwähnen, um sogleich den Widerstand heutigen Hörens zu provozieren. Er ist allerdings nicht einmal von heute, sondern schon dem Aufstand des Denkens der Moderne eigen – des näheren ihrer Erfahrung, daß unsere Welt sich von ihrer Geschichte getrennt hat. Nicht zuletzt hat die Kunst dies zu Gesicht gebracht. Und wieder ist sie es, welche diesseits der Moderne zu verstehen gibt, daß auch die Sprache zu Geschichte und Welt eine eigene Sphäre des Denkens ausbildet. Nicht von ungefähr hat sich die Bezeichnung „Postmoderne“ angesichts neuer Tendenzen in der Architektur durchgesetzt.

* Prof. Dr. H. Boeder · Universität Osnabrück, FB 2, Fachgebiet Philosophie · 49069 Osnabrück

Das Denken der Gegenwart widersteht wie keines zuvor dem Versuch, seine Tektonik freizulegen. Ohne den Rückgriff auf die Architektonik der Philosophie – über die Mitte des Besinnungs-Gefüges der Moderne – ließe sich solche Möglichkeit nicht einmal ahnen. Die entsprechende Vorklärung hat folgende Unterscheidung erbracht:

Da ist erstens die Dimension des anarchischen Denkens – maßgeblich getragen von Merleau-Ponty, Foucault und Derrida. Diese Submoderne simuliert die modernen Positionen Marxens, Nietzsches und Heideggers – eine Denkart, die uns als die apokalyptische gilt.

Die zweite Dimension des gegenwärtigen Denkens entfaltet der sog. Strukturalismus. Er nimmt sich zunächst – hier sei Jacobson erwähnt – der Wortsprache an, sodann – mit Barthes – des Feldes der Zeichen überhaupt, wie es die Semiotik thematisiert; schließlich durchdringt er auch noch das im Sprechen jeweils ungesprochen Bleibende; dies in einer Analyse zum einen – so Levi-Strauss – der *pensée sauvage* oder des „wilden Denkens“, zum anderen – so Lacan – des in ihm selbst kryptischen oder verbergenden Denkens. Die moderne Vorgabe der Hermeneutik – mit den Positionen Diltheys, Husserls und Wittgensteins – und die ihr wesentliche Beziehung auf die vormalige Erste Philosophie wird vom Strukturalismus verabschiedet.

Das Denken der Gegenwart erschließt aber noch eine dritte Dimension, welche seltenerweise eine Übersetzung des technischen Denkens der Moderne – um hier an Frege, Schlick und Kuhn zu erinnern – nach sich zieht. Schon die moderne Besinnung auf die Wissenschaften machte deutlich, daß die Philosophie keinen eigenen Gegenstand neben den sog. positiven Wissenschaften haben kann. So ist sie denn auch zuletzt – gesehen auf deren Geschichte – von verschwindender Bedeutung. Doch wohin wäre diese Besinnungsgestalt zu übersetzen? In eine „Technik“, welche in erster Linie die Logotektonik des Gedachten der σοφία ist – will sagen: der Bestimmung des Menschen, sich von sich zu unterscheiden. Diese σοφία konnte nur deshalb von der Philosophie concipiert werden, weil sie ihr in jeder Epoche unserer Geschichte zuvorgekommen ist.

Soviel zunächst als Versuch, unsere Gegenwart einzuräumen, wie sie diesseits der Moderne zur Entfaltung kommt. Was da die erste, hier allein zu betrachtende Dimension, nämlich die der Submoderne, anlangt, so kommt mit ihr folgende Ortschaft zu Gesicht:

I.

Ihr erster Ort ist der Gedanke Merleau-Pontys, entfaltet zu einer ratio aus den Termini: Sache – Bestimmung – Denken. Warum dem so sein soll, braucht hier nicht ein anderes Mal erläutert zu werden. Ohnehin kommt es nur auf die Konkretion der betreffenden ratio terminorum an, auf die Geschlossenheit ihrer Verhältnisse.

Merleau-Ponty – die philosophie-historische Manier verbindet mit diesem Namen eine Fortsetzung der phänomenologischen, näher: der husserlschen Tradition. Da bemerkt man unvermeidlich, wie schon bei Sartre, den Bruch mit der Annahme des transzendentalen Ich. Entscheidend für die Konstitution der Submoderne ist aber der Beweggrund dieses Bruchs, wie er außerhalb des husserlschen Kreises in der Berührung

mit Marx zu sehen ist. Dessen ratio setzte unvermittelt mit dem Terminus der Sache ein, nämlich mit der Thematisierung des Werts im Ganzen der Produktions-Verhältnisse. Er erscheint zunächst in weltlicher Bestimmtheit, nämlich als Gebrauchs-Ding, um sodann die Sprache der Ware – ihres Rechnens – geltend zu machen. Die ausgezeichnete, weil selber produktive Ware ist aber die Arbeitskraft des Lohnarbeiters; als solche von geschichtlicher Bestimmtheit. Auf die so entfaltete Sache folgt in der marxischen ratio als Bestimmung das Kapital und schließlich ihm gemäß eine Denkweise, die nicht nur ökonomisch, sondern ökonomisierend ist.

Geschichte, Welt und Sprache sind die Momente, nach denen sich innerhalb der Moderne jeder der Termini auslegt, die für eine ratio konstitutiv sind. Mit den metaphysischen Totalitäten Seele, Welt und Gott hat die Modernität nichts mehr im Sinn.

B) In der ersten Phase des submodernen Denkens gibt der Marxismus den Ton an. Auch Merleau-Ponty tritt in seinem Dunstkreis auf, dies jedoch mit der Unterscheidung, welche den Schub in die Submoderne anzeigt. Die Welt der besagten Arbeitskraft und ihrer materiellen Produktion weicht einer Wirklichkeit, welche maßgeblicherweise die der Sprache ist (cf. *Phénoménologie de la perception*, Paris 1992, 199 Anm.). Während die sog. Kritische Theorie mit ihrer Fixierung auf die Konsumtion und deren Ideologie nur die Verwesungs-Gestalt der Moderne anzeigt, bricht Merleau-Ponty mit dem Entwurf einer Kommunistischen Gesellschaft, um sie in diejenige der Kommunikation zu übersetzen. Die Produktivität, auf die es hier vor allem ankommt, ist „faire du sens et le communiquer“ (*La prose du monde*, Paris 1992, 197). So ist denn auch in der Sprach-Sphäre nicht mehr der Proletarier, sondern der sog. Intellektuelle oder der Worte-Macher das Subjekt des gesellschaftlichen Fortschritts.

I) Die Intelligenz versteht sich hier als diejenige eines Körpers, der nicht mehr auf die materielle Produktion und ihre vergesellschaftende Bedeutung hin begriffen sein will, und schon garnicht als physikalischer Gegenstand. Sein Vernehmen ist kein primär ichliches mehr – nicht einmal im Horizont der Intersubjektivität zu erschließen, sondern in demjenigen der „Intercorporeität“, wie sie diejenige der Menschen im „Fleische“ ist (*Le visible et l'invisible*, Paris 1991, 297/8). Dieses ist im Unterschied zum bloßen Körper „innerlich bearbeitete Masse“ (193) von jeweils bestimmtem Ausdruck (PM 106). Und der spricht an, ist sogar erstlich Antwort.

Seinesgleichen vernimmt jemand in den Gebärden, die er als gemeinsame Verhaltensweisen kennt (106). Ichlich wird sein Verhalten erst dort, wo die Gebärde zum Wort überstiegen wird – als nennendes, bezeichnendes, Sinn vermittelndes (196). Erst da ist einer als der Andere gegenwärtig – vergegenwärtigt als seinerseits vergegenwärtigender und zwar in einer geteilten Gegenwart.

Wie aber versteht sich die Sprache, welche ihren Ort im Felde der „Intercorporeität“ hat? Sie verdrängt die *differentia specifica*, welche die ratio gewesen ist. Das Vernunft-Wesen ist bereits dem Sprach-Wesen gewichen. Dies verlangte die Unterscheidung der Sprechenden von der gesprochenen Sprache (PM 123). Erst für die Sprechende gilt, was in der neuzeitlichen Metaphysik für die Vernunft galt: sie ist „immer nur mit sich selbst beschäftigt“, und das will hier sagen: mit den Unterschieden von Ausdrücken. Gebärden

und Wortketten (161). Nicht als ob sie, wie die reine Vernunft, allein mit ihren Begriffen beschäftigt wäre (Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 708); denn die Worte „lassen in unserem Geist keine Ecke frei für reine Gedanken“ (PM 161). Die Sprache sagt denn auch an ihr selbst „nichts; sie erfindet eine Skala von Gebärden, die untereinander Unterschiede darstellen, welche hinreichend klar sind, damit uns die Sprach-Führung in dem Maße, wie sie sich wiederholt, sich beschneidet und sich befestigt, unweigerlich den Verlauf und den Umriß eines Sinn-Universums verschaffe“ (46). Dies in endloser Arbeit; ist doch „der Ausdruck nie absolut Ausdruck, das Ausgedrückte nie ganz und gar Ausgedrücktes; es ist der Sprache wesentlich, daß die Logik ihrer Konstruktionen niemals solche erbringt, welche sich auf Begriffe bringen lassen“ (52). Hier ist noch einmal jene Rationalität verabschiedet, welche das animal rationale bestimmt hatte. Der Mensch, dessen Sprache der Intercorporeität entstammt, ist ein radikal anderer.

2) Wie anders? Dies erschließt sich aus der geschichtlichen Fassung, welche Merleau-Ponty seiner Sache gibt.

Gerade die für den gesellschaftlichen Menschen konstitutive Intercorporeität bindet ihn in ein Continuum vormaliger und jeweils sedimentierter (PM 195) Leistungen des Bezeichnens (114) und so auch der Sinn-Genese (116) ein. Sie wächst Schicht um Schicht und zwar derart, daß die Ablagerungen sich nicht nur akkumulieren, sondern auch bis auf die vorgeschichtlichen Strata wieder abräumen lassen. Das vormalig zur Sprache Gebrachte bleibt bis in seine Ursprünge hinein manipulierbar. Dies ist den Submodernen umso wichtiger, als die Geschichte „nicht nur Schöpfung auf Schöpfung akkumuliert, sondern integriert“; so auch andere Kulturen in eine selbe Geschichte, weil in eine selbe Gegenwart (122) von gemeinsamer Zukunft – so sehr, daß sie die unterschiedlichen Ursprünge einer Sprach-Gemeinschaft vergessen macht (96).

3) Was in die Geschichte einer Gesellschaft zu integrieren ist, entscheidet sich jeweils nach Maßgabe ihrer Welt. Der Einzelne ist eine „Grube“ oder „Falte“ in ihrem Fleisch, die sich mit seinem Tode und also mit dem Aussetzen seiner perception wieder glättet (*Vis.* 308).

Die „incarnierte“ oder die zur Welt gekommene Existenz ist in ihrem Verhalten und den entsprechenden Gewohnheiten nicht nur durch die sog. materiellen Bedürfnisse geprägt, sondern demzuvor als „sexuierter Körper“. Ihm ist als menschlichem eine Struktur von Ausdrucks-Beziehungen eigentümlich, die das Vernehmen oder Begegnen-lassen von seinesgleichen immer schon durchdrungen haben, um es als weltbildend zu erschließen (*Phén. perc.* 184).

Dort tragen die kommunizierenden Iche – anders als das vormalige Selbstbewußtsein – immer schon „den Keim der Entpersönlichung“ in sich; denn hier gilt in einem neuen, weil auf das Vernehmen des Körpers gestellten Sinne „esse est percipi“ – dramatisch in Becketts „Film“ gestaltet. Da ist keine Gemeinsamkeit der Vernunft, keine in sich geschlossene Persönlichkeit. In der Kommunikations-Gesellschaft gilt: „Die Rede sagt sich in mir ... ich versetze mich in den Anderen, führe ihn in mich ein“ (PM 28). Einander ausgesetzt, sich gegenseitig anpassend (27), verschwinden „die Grenzen zwischen Meinem und Nicht-Meinem“ (202). Mehr noch: jeder vermag, „sich durch den Anderen abarbeiten und neu erarbeiten zu lassen“ (30) – so in einer *societas*, die nicht

mehr in ökonomischer Bedeutung, sondern aus dem Sprachwesen „kommunistisch“ ist. Die Welt-Erfahrung sagt mir: „Es gibt ein Ich, das anders ist, welches anderswo seinen Sitz hat und mich meiner zentralen Stellung enthebt“ (187). Solchem Dezentriert-werden des Einzelnen, Mehrerer und sogar Aller hat die Intercorporeität des Vernehmens immer schon vorgearbeitet (27).

Derart durchgreifend wird in der Submoderne die „totalité sociale“, daß Merleau-Ponty sagen kann: „Wenn ich die Erfahrung des Vernehmens genau übersetzen wollte, müßte ich sagen, daß Man in mir vernimmt und nicht, daß ich vernehme“ (*Phén. perc.* 249). Mit diesem Man macht sich eine Existenz geltend, der die Unterscheidung von „uneigentlich“ und „eigentlich“ wesenlos geworden ist; erst recht die Forderung, daß der Mensch sich von sich unterscheide. Statt dessen gilt: Ändere den Stil deines Weltverhaltens (PM 198), laß dich von den anderen neu gestalten (20).

A) Mit dieser Maßgabe ist das eigentümliche Gepräge des Bestimmungs-Terminus in der ratio Merleau-Pontys bereits angezeigt. Bestimmend wird ein Man, welches nicht nur die Vorherrschaft des Vernunft-Ichs, sondern auch noch die des Kapitals außer Kraft setzt. Das Zauberwort dieses Vorgangs lautet: Solidarität.

1) Deren erste, nämlich weltliche Ausprägung ist der Anspruch auf Gleichheit in den Lebens-Bedingungen. Alle Welt ist unter der Bestimmung des „Sozialen“ zu sehen.

2) Deren zweite, nämlich sprachliche Ausprägung ist die massenhafte Solidarisierung mit dem Aussprechen der betreffenden Forderungen.

3) Was schließlich die geschichtliche Konkretion der Bestimmung anlangt, so sind die Sedimente schon eingerichteter Systeme nach Maßgabe des gesellschaftlichen Fortschritts aufzubrechen und auf die „Ausgangslage einer nicht bezeichnenden Welt“ zurückzunehmen, wie sie „immer diejenige des Schöpfers ist“ (82).

C) Eben dieser Vorstellung von möglicher Kreativität hängt hier das Denken nach.

1) Dementsprechend versteht es sich zunächst in geschichtlicher Bedeutung und zwar als Kritische Theorie. Dies in einer „Aktion auf Distanz“ (*Signes*, Paris 1987, 20), also nicht mehr eingelassen in die revolutionäre Praxis (13) oder in die Klassenkämpfe (298). Diese Anschauung hat „als Matrize von denkerischen und geschichtlichen Erfahrungen“ ausgedient (15).

2) In weltlicher Bedeutung sucht das Denken „die Berührung mit dem rohen Sein“ (PM 31), wie es ihm in der perception leibhaftig wird (*Vis.* 49). Seine höchste Aufgabe ist aber die, den ihr innerlichen Glauben „aufzuklären“ (139). Indem es sich jeweils in einer bestimmten Situation (126) – vornehmlich von „Ausbeutung und Unterdrückung“ (*Signes* 139) – engagiert, sich also auf die perception im „Fleisch der Gegenwart“ (10) einläßt, muß das aufklärerische Denken ein politisiertes sein.

3) Zu seiner Konkretion kommt der Denk-Terminus in sprachlicher Bedeutung. Geht es doch letztlich darum, die „Fetische“ des überkommenen Vorstellens in „Kunst“ aufzuheben (PM 111). In eben jene, welche die gesprochene Sprache in die sprechende auf-

hebt (35). Nur so können die herkömmlichen Denk-Matrizen umgestaltet werden (126). Dem Sichtbaren ist eine „déformation cohérente“ aufzuerlegen (128). Gerade das Sprachwerk vermag unsere imago der Welt – einer bereits von der vernommenen zur gesprochenen umgestalteten (173) – „auszuspannen, zu erregen auf einen neuen Sinn hin“ (128).

Das Denken selbst mußte das „je pense“ in das „je parle“ übersetzen, nämlich in die schöpferisch sprechende Sprache. Da „fährt es fort, hinausgehend; bewahrt es, zerstörend; interpretiert es, entstellend“. Ein kritisches Denken, das die Sprache nicht nur verwendet, sondern, gesammelt auf „das Geheimnis ihrer ursprünglichen Stil-Erfindungen“, über das Wort selber spricht (143). Hier geht es nicht mehr um die Wahrheit aus einer „Angleichung an die Dinge“ (93), sondern um die Wahrheit der creativen „anticipation“ (181). Eben darin verwirklicht sich das Kritische Denken als emanzipatorisches.

Welche andere ratio kommt hier zum Tragen (34)? Der gesellschaftlichen Kommunikation gemäß zeigt sie sich in einem „accord des esprits“, will sagen: der emanzipatorisch Denkenden. Sie verlangt nicht mehr, wie die vormalige „Methode“, „daß wir alle zur selben Idee auf demselben Wege kommen, oder daß die Bedeutungen in einer Definition eingeschlossen werden könnten; die Rationalität verlangt allein, daß jede Erfahrung Erregungspunkte für alle Ideen mit sich führt und daß die sog. Ideen eine Konfiguration bilden“ (198). Offenheit zu einem Pluralismus der Vorstellungs-Figuren inmitten gemeinsamer Erregtheit. Dies ist das Element des ausgeklammerten (Ichs), welches als der Andere den Anderen gleich geworden ist und sich deshalb ungehemmt solidarisieren kann.

II.

Da wird die zweite ratio in der Figur der anarchischen Vernunft geweckt. Sie simuliert diejenige Nietzsches und verbindet sich mit dem Namen Foucault.

C) Dessen Gedanke schließt an den Vorgänger an, indem er unmittelbar mit dem Terminus des Denkens einsetzt. In welcher Bestimmtheit?

1) Zuerst in sprachlicher. Nicht im Inneren eines Ich spricht die Sprache zuerst, sondern im Draußen eines Es (*La pensée du dehors*, Paris 1986). Ohne jemals still zu werden – ein unaufhörliches Gemurmel. Ihr Sprecher ist nicht von der Identität der denkenden Sache, ist nicht der sein Gesprochenes verantwortende Autor; denn was er ins Wort bringt, ist das ursprüngliche Murmeln des Es, wie es nicht so sehr mit seinen perceptions als vielmehr mit seinen Begierden beschäftigt ist.

2) Doch wie sind sie noch die seinen, wenn das Denken von dem wesentlich geschichtlich bestimmten Willen zur Wahrheit subjektiert ist? Zumal unter die Gewissenhaftigkeit einer ursprünglich christlichen Ethik, unter Gebote von allgemeiner Verbindlichkeit. Der „Gedanke von draußen“ ist immer schon einer „Ordnung der Rede“ und so auch ihren geschichtlich gewachsenen Denk-Verboten unterworfen (*L'ordre du discours*, Paris 1970).

3) Das Denken kommt hier erst dadurch zur Welt, daß es solche Verbote übertritt. Der Ruf nach „transgression“ verlangt die durchgängige Deregulierung des Denkens – bis in die Enthemmung des Aussprechens der individuellen Begierden. Das ist nur möglich, wenn es gegen die Welt der herrschenden Ordnungen subversiv denkt.

B) Die Sache des also bestimmten Denkens ist der Mensch, wie er auch noch aus der nietzscheschen Selbstüberwindung aussteigt, um über seine Identität als eine jeweils angenommene und abgelegte zu verfügen.

1) Welche Welt hat nicht nur, sondern schafft sich, entwirft sich der Mensch des subversiven Denkens? Die sein Anders-sein als die Anderen herausfordernde. Das ist die Welt der autoritären Institutionen von ausgrenzender Gewalt. Dahin gehören das neuzeitliche Klinikwesen, die Irren-Anstalten und die mannigfaltigen Einrichtungen des Korrigierens, Beaufsichtigens und Disciplinierens, letztlich das sich ständig verdichtende Netz einer öffentlichen Verwaltung, welche in die Selbstregelung des Individuums, sogar in die Wahl der Mittel seines Wohlbefindens eingreift.

2) Das Anders-sein als die Anderen kommt sodann zu sprachlicher Bedeutung, wo es sich an der Herrschaft der Sachverständigen durch Sondersprachen stößt, wo nämlich deren Kenntnis den Zugang zu bestimmten Berufen regelt, wo schließlich im Reden die Gewohnheit des grammatisch Richtigen geltend gemacht wird.

3) Die mannigfaltigen Vorschriften, welche das Anders-sein des Einzelnen einschränken, beruhen in dem geschichtlich gewordenen Selbstverständnis seines Lebens, Arbeitens und Redens, wie es die Repräsentation des Menschen in den neuzeitlichen Humanwissenschaften geschaffen hat (*Les mots et les choses*, Paris 1966). Der Wille zum Wissen von sich hat ihm zuletzt seine Sexualität repräsentiert. Seine Geschichte weist aber zurück in die hellenistische und römische Welt, wo die Selbsterkenntnis in eine Technik der Lebensführung, in die „Sorge für sich selbst“ eingebunden war – in eine Ökonomie der Begierden und Lüste, in eine Selbstverwaltung des je eigenen Wohlbefindens. Gerade die christliche Sorge um das je eigene Heil hat mit der Unterwerfung des Willens unter die Allgemeinheit des Gebots die von der je eigenen Begierde und Lust getragene Lebens-Technik zerstört (*Histoire de la sexualité*, Paris 1976).

A) Der Aufstand gegen die Gewalt der Tradition gibt der Bestimmung in der foucaultschen ratio ihre Richtung. Sie heißt: Selbstverwirklichung.

1) Diese ist zunächst in geschichtlicher Fassung aufzunehmen: das Verlangen nach emancipatio – nicht nur aus der Hand Gottes, sondern auch noch aus dem bürgerlich verstandenen Vernunft-Willen und der ihm wesentlichen Allgemeinheit. Zuletzt aus der modernen, nietzscheschen Forderung, den Menschen zu überwinden; denn auch da waltet noch eine mancipatio – mit der Übernahme des „größten Schwergewichts“, welches das Leben kennt. Submodern ist dagegen die größte Erleichterung des Wollens.

2) In ihrer weltlichen Bedeutung sammelt sich die Selbstverwirklichung zum massenhaften Widerstand der Emanzipierten gegen die Ordnungen, welche ihnen allemal als

fremde Gewalt begegnen. Die Selbst-Verwirklichung eines jeden bei unbestimmt und so auch identitätslos bleibendem Selbst wird zur höchsten gesellschaftlichen Aufgabe.

3) Zuletzt nimmt die Selbstverwirklichung eine sprachliche Gestalt an – nicht im allgemeinen, sondern im massenhaften Aussprechen der „ästhetischen“ – statt noetischen – Vorstellungen, nach denen der Einzelne sein Leben zu einem „Kunstwerk“ macht, das aber eine Vollendung weder will noch kennt. Eben darin liegt das Geheimnis der submodernen „Kreativität“: die Sprache eines endlos offenen Spiels zu führen.

Ist hier mit dem für sich spielenden Einzelnen das bei Merleau-Ponty aufgetretene Man wieder verschwunden oder gar getilgt? Keineswegs; denn das Selbst der Selbstverwirklichung ist – mehrheitlich oder minderheitlich – ein massenhaft beschafftes. Es kann die zufällige Individualität gerade nicht zu einer Unterscheidung anhalten, die gegründet wäre.

III.

Die dritte ratio – Derrida hat ihr die deutlichste Fassung gegeben – erbringt die submoderne Simulation des heideggerschen Gedankens. In der Hauptsache wird hier dessen Unterscheidung des Sterblichen vom Menschen verbraucht.

A) Nach den bisher aufgezeigten Term-Sequenzen wird die derridasche ratio unvermittelt mit der Bestimmung einsetzen. Wir übergehen hier die Schwierigkeit und Verzögerung eines solchen Beginns. Heideggers Verabschiedung der onto-theo-logischen Tradition wird hier ohne den Schmerz eines Schnittes wahrgenommen. Ein neues Spiel beginnt und zwar mit dem nicht-metaphysischen Gott – eben jenem, der sich heute noch als eine vom Recht unterschiedene Gerechtigkeit zur Sprache bringen läßt. Er ist geradezu Inbegriff des von Foucault beanspruchten Anders-seins. Er ist nämlich der ganz Andere. Dabei in seiner Andersheit völlig entlogisiert. Er kann nicht mehr als Grund gedacht werden, weil er in ihm selbst widersprüchlich ist und zwar bis zur völligen Unbestimmbarkeit.

Jeder kann dieser göttlich Andere sein; denn die Devise des derridaschen Gedankens sagt: tout autre est tout autre – dies in der Bedeutung, daß jeder Andere ganz anders ist. Hier spricht sich der Primat einer Andersheit ohne Bindung an Identität aus – der letzte Schritt des submodernen Denkens nach dem Ausgang bei den Anderen, welche für das Ich constitutiv sind, sodann nach dem Fortgang zu dessen Anders-sein. In der Solidarität des je Anderen mit den Anderen, denen gegenüber er anders ist, taucht bei Derrida der submoderne Gott als der ganz anders seiende Andere auf. Dies umso leichter als er das alle abendländische Tradition angeblich tragende „Privileg der Anwesenheit“ von sich abgetan hat. Er braucht nicht einmal mehr die ästhetische, geschweige denn die noetische Anwesenheit.

Eben daraufhin können wir sagen: Bestimmungs-Terminus oder das, was den ganzen Unterschied macht, ist die völlige Leere an Bestimmtheit.

1) Auch ohne Derridas Assoziation mit Dionysios Areopagita ist leicht zu sehen: die Bestimmung läßt sich nur in sprachlicher Bedeutung einführen; denn von ihr als entge-

genwärtiger bleibt nichts sauf le nom. Ein Name. Kein Begriff. Ein Gott von vielerlei Namen. Ohne den einen Rufnamen. Pluralistisch wie schon die foucaultsche Gesellschaft. In seiner Begrifflosigkeit ist er dem platonischen Inbegriff des Begrifflosen ähnlich, nämlich der $\chi\omega\rho\alpha$ (*Khôra*, Paris 1993). Ansprechbar nur als das Unmögliche, welches sich nicht durch seine Selbstwidersprüchlichkeit ausschließen läßt.

2) Woher aber dann die Beredbarkeit dieses Gottes der Submoderne? Aus der Geschichte. Welcher? Derjenigen seines Volkes. In ihr hat er seine Spuren gezogen und auch wieder verwischt. Eine Geschichte des Aufschubs seiner Ankunft, mehr noch: der wachsenden Verstellung seines Geheimnisses. Sie geht ins Äußerste mit dem Holocaust, der eben jenem Volk Gewalt angetan hat, welches als einziges wußte: „Die Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen“ (*Force de loi*, Paris 1994, 38). Da läßt sich gerade nicht fragen: Wie wurde der Holocaust möglich? Er zeigt der abendländischen Vernunft-Geschichte und ihrer Rechts-Kultur das Ende an.

3) Der Holocaust ist aber schließlich von weltlicher Bestimmtheit. Dem geschichtlich verstandenen Aufschub der Befriedigung in der göttlichen Begierde folgt andererseits ein Verbrennen aller geschichtlichen Substanz in einem Selbstverzehr, in einem völligen Sich-Verschwenden des Begehrenden.

Als was kommt es zur Welt? In der „différance“ – dem zeitlichen Unterscheiden, wie es dem Aufschub einer Befriedigung samt dem rückhaltlosen Sich-verschwenden in ihr eigentümlich ist. Von der so verstandenen Bestimmung heißt es bezeichnenderweise: „sie befiehlt nichts, sie herrscht über nichts und übt nirgendwo eine Autorität aus ... Nicht nur gibt es kein Reich der *différance*, vielmehr betreibt sie die Subversion jeglichen Reiches“ (*Marges*, Paris 1972, 22). Sie ereignet die Leere des Raumes und der Zeit, indem sie allenthalben ein Anderswo und Anderswann geltend macht – der Gegenwart des Hier und Jetzt entkommt, wie sie dem Bei-sich-sein der Vernunft wesentlich war. Die ursprüngliche Erschließungskraft der Begierden setzt sich über den Ausschluß des Widerspruchs hinweg und läßt die Wendung „sich selbst ein anderes“ gelten. Eben darin ist die alte Maßgabe einer Unterscheidung des Menschen von sich selbst – zuletzt im heideggerschen Gedanken des Sterblichen – für die Submodernen völlig verstellt.

C) Was gibt das „unbegreifliche Unbekannte“, das die Bestimmung ist, zu denken?

1) Mit dem Anti-Herrn der *différance* ist das Denken zuerst daran gehalten, auf seine Weltlichkeit zu achten. Es versteht sich von den schon denkenden Anderen her, deren jeder vor allem das Recht hat und beansprucht, anders zu denken. Wie anders einer auch denken mag, er denkt zunächst und zumeist, wie *Man* denkt. Und er tut gut daran; denn in der Öffentlichkeit seines Alltags entscheidet sich jeweils, welches Gedachte „relevant“ ist und welches nicht. Da leuchtet ein, daß keineswegs Heideggers „ontologische Differenz“ das ist, was erstlich zu denken gibt, vielmehr die Geschlechts-Differenz (*Heidegger et la question*, Paris 1987). So muß der Andere unter anderen denken.

2) Das Denken ist ursprünglich nicht von logischer, sondern von sprachlicher Prägung. So entschieden trennt es sich von dem, was der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ gewesen ist, daß es auch

noch die überkommene Bindung des Gedankens an die Verlautbarung tilgt, um sich statt dessen im Verschriftlichten – nicht einmal in der Verschriftlichung des Verlautbarten – zu finden (*De la grammatologie*, Paris 1967). Wird das vormals Gesagte auf ein Gesprochenes und dieses wiederum auf ein Geschriebenes zurückgenommen, das nur noch fragmentierte „Spur“ oder „Totendenkmal“ des vormals Gedachten ist, dann hat das Denken, welches sich innerhalb solcher Zeichen-Körper umtreibt, freie Hand, überall die „Polysemie“ ins Spiel zu bringen – die Andersheit des Gedachten geltend zu machen.

3) Schließlich ist das Denken von geschichtlicher Konkretion – schon von dem her, was es erstlich erregt; und Erregtheit ist für das submoderne Denken überhaupt konstitutiv. Der Holocaust ist und bleibt ihm das endlos Erregende (*Feu la cendre*, Paris 1987). Er regt es gegen die abendländische Tradition auf, in deren Resultat es nicht das Wesen der Technik, sondern die Technik des Tötens sieht – hier zugespitzt auf das massenhafte „donner la mort“ (Paris 1992). Angesichts dieses Gebens, dieser Perversion im ursprünglichen „es gibt“ des heideggerschen Gedankens, muß es sich aller Gehalte des sog. Logozentrismus der Tradition entleeren. Es „dekonstruiert“ deren Konstrukte, tastet die Systeme nach den Ritzen ab, welche ihren Zusammenhalt zersetzen lassen. Es bringt sie zum Gleiten und eben dadurch zum Einsturz, läutet insbesondere dem hegelschen als dem reifsten System die „Totenglocke“ (*Glas*, Paris 1974). Was wird da totgesagt? Nicht nur der Logozentrismus, sondern demzuvor dessen Gewalt im Phallogozentrismus der abendländischen Denk-Tradition.

B) Diese Gewalt läßt bereits die Sache der derridaschen ratio in den Blick kommen: das Spannungs-Verhältnis zur Gerechtigkeit.

1) Die herrschenden Ungerechtigkeiten wollen erstlich als Resultat verstanden werden. In einer Geschichte von Herrschaft und Unterdrückung seitens derer, die ihre Besonderheit unter den Menschen, genauer: unter den Lebewesen überhaupt, als „Europäer, Erwachsene, Männliche, Weiße, Fleischfresser, zum Opfern Fähige“ behauptet haben (*Force de loi* 41). Die Geschichte ist die des Eurozentrismus, der Unterdrückung von Jugendlichen, Frauen und Farbigen, die der Tierschlächter und zuletzt derer, die fähig waren, den Holocaust ins Werk zu setzen.

2) Erst im Gelten-lassen des Anders-seins der anderen nach Maßgabe des ganz Anderen, das die vom Recht unterschiedene Gerechtigkeit bleibt, kommt die Sache zu weltlicher Bestimmtheit. Da sind Probleme, deren Anderswo und Anderswann keine Gleichgültigkeit mehr aus der traditionellen Fixierung auf das Hier und Jetzt erlaubt. Alle Welt beansprucht die Aufmerksamkeit gerade der pluralistischen Gesellschaft. Sie steht unter einem bislang unbekannten Homogenitäts-Druck. Wo jeder Andere mit jedem Anderen den Vergleich fordert – sowohl einzeln als auch massenweise –, muß der ungleiche Anteil an Lebensmöglichkeiten das vordringlichste aller Probleme sein – nicht auf einen Begriff von Gerechtigkeit, sondern auf die jeweiligen Ansichten von Gleichheit, genauer: auf Erfahrungen von Ungleichheit bezogen.

3) Gemäß der ganzen Sphäre der Gegenwart muß die Sache zuletzt in sprachlicher Bestimmtheit gesehen werden – ausgehend von einer „Sensibilisierung“ der Gesell-

schaft im Sinne einer allgemeinen responsiveness der jeweils Anderen gegenüber den Anderen. Von ihr her versteht sich wiederum die Solidarität, nämlich aus der Forderung einer „schrackenlosen Verantwortung“ eines jeden für jeden. Die darin offenkundige Unmöglichkeit allseitiger Beanspruchung wird nicht als ein solche Verantwortung aufhebender Einwand zugelassen. Bezeugt sie doch die besagte Erfahrung des Unmöglichen, wie es der um die Vernunft gebrachte Gott der Submoderne ist.

Die responsiveness des Man innerhalb seiner muß zu globaler Bedeutung kommen. Sie artikuliert sich massenhaft in der Körpersprache von Demonstrationen. Deren Zeichen wollen Schlagwörter sein, wirksam in der Welt der Intercorporeität. Begrifflos wie die allenthalben geforderte Gerechtigkeit sein muß, wird ins Endlose hinein ihr Mehr verlangt. Mehr Gerechtigkeit – das bedeutet übersetzt in die Machtverhältnisse: Mehr Demokratie.

Dabei geht es nicht um eine wohldefinierte Verfassungs-Form. Deren Begriff wird als ein bloß formeller abgestoßen zugunsten eines endlosen Prozesses des „Demokratisierens“ aller gesellschaftlichen Verhältnisse. Diese konkret gewordene Sache des Denkens bezieht sich wesentlich und deshalb unweigerlich auf das gehaltlose Geheimnis der derridaschen Bestimmung. Es will literarisch gewahrt sein: „Keine Demokratie ohne Literatur, keine Literatur ohne Demokratie“; denn sie allein realisiert das Recht darauf, schlechthin alles, genauer: jegliches zu sagen (*Passions*, Paris 1993, 65). Möglich wird das durch die Trennung des Geschriebenen vom Autor als einem Rechts-Subjekt. Das einzigartige Recht, auch das geltende Recht in Frage zu stellen und auszusetzen, weil die Gerechtigkeit gegen es geltend zu machen, bezeugt das allein literarisch gehütete Geheimnis der Demokratie – eben jene Leere an Bestimmtheit, welche ins Endlose hinein „Mehr Demokratie“ fordern läßt. Wer dies fordert, ist Man, ist jeder, der ein Anderer im Anhalt an den Anderen ist, und eben dies, daß er ganz anders ist, von den Anderen gewahrt sehen will.

IV.

Die hier entfaltete Dimension der Submoderne ist die des an-archischen Denkens – bezogen auf die „pensée archique“, wie Derrida das Denken der philosophischen Tradition genannt hat. Der Name ist genau zu hören. Er bezieht sich zum ersten auf die Theorie der ἀρχαί oder der principia, welche das Denken der Moderne verabschiedet hatte. Er bezieht sich aber auch und erst recht auf die ἀρχή in der Bedeutung von Herrschaft. Die eine wie die andere ist zu tilgen. Eben diese Überzeugung verschafft der Submoderne eine eigene Stellung des Gedankens. Nicht nur wird hier das Wesen des Grundes neu bestimmt, vielmehr die Frage nach dem Warum umgebogen zu der neuen Leitfrage des subversiven Denkens, nämlich zur Frage: warum nicht?

Diese Frage unterscheidet das submoderne Denken auch noch von seinem Nachbarn, nämlich vom sog. Strukturalismus. Für dessen Dimension hat das Erbe des Bestimmungs-Terminus keine Bedeutung mehr. Nicht einmal mehr als Herausforderung, jegliche Bestimmung (*destinatio*) des Menschen zu tilgen.

Dennoch – der sog. Strukturalismus bleibt nicht indifferent gegen die eingangs erwähnte dritte Dimension des gegenwärtigen Denkens. Gemeint ist hier jene, welche in

der Geschichte der Philosophie als Vorgabe von σοφία concipiert wurde: das Wissen der Musen von der Gerechtigkeit, das Wissen der christlichen Offenbarung von der Güte, das Wissen aus der Menschheit des Menschen von der Heiligkeit in „prinzipieller“ Bedeutung. Da hat auf keine Weise „Man“ gesprochen. Man kennt zwar alles dort Gesagte und zwar als Gesprochenes – als in vormalige und doch bekannte Kommunikations-Formen verwobene „Texte“. Wie nichts-sagend gerade jenes Gesagte geworden ist, springt an seinen Übertragungen ins heutige Sprechen heraus. Gerade das Verständlichmachen für die Heutigen läßt das Gedachte verstummen – genauer: verhehlt das, was die Weisheits-Gestalten zu denken gegeben haben. Sie haben aufhorchen lassen.

Daß sich mit dem Denken der Submoderne keine dunkle Wolke über uns gelegt hat, mag bereits aus der gezeigten Möglichkeit ersichtlich sein, aufhorchend auch noch das dem λόγος völlig entfremdete Denken logo-tektonisch zu erschließen. Der λόγος der σοφία ist ehrwürdiger als die Philosophie, ist älter als sie und paradoxerweise stets gerade so alt wie unsere Gegenwart.